

Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích

Horák, Jiří

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Horák, J. (2013). Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích. *Historická sociologie / Historical Sociology*, 2, 75-95. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-410783>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích

JIŘÍ HORÁK*

Secularization, its Critique, and Application on Czech Labour Movement

Abstract: The Czech Republic is often said to be one of the most secular countries in Europe, or even in the world. For this, in accord with the secularization thesis, the modernization is often mentioned, where it was supposed that it automatically leads to the decline of religion in society. In my paper, I recapitulate the basic points of the secularization thesis and dissect its criticism which seems to be aimed at the idea, that secularization represents just an unintended effect of modernization. Based on this criticism, I deduce resources for analysis of the religious situation in the Czech Republic. Furthermore, I prove that Czech society is not so much atheist, but more dechristianised, and I focus on reasons of this dechristianization in political, social and class conflicts, which had, according to my opinion, a great impact on Czech church's religionism. In this paper, I address the conflicts between socialist movement and the Catholic Church, which as a result had a substantial effect on the dechristianization of the Czech working class.

Keywords: dechristianization, working-class movement, conflict, secularization, socialist movement

Úvod

O české společnosti se mnohdy hovoří jako o společnosti ateizované, a to zejména kvůli nízkému podílu obyvatel hlásících se k některému náboženskému vyznání. V Česku je též oproti ostatním zemím Evropy podstatně nižší míra participace obyvatelstva na křesťanských církevních obřadech, jako jsou křty, svaté přijímání, biřmování, církevní sňatky, pohřby atd. Rovněž návštěvnost bohoslužeb patří v České republice k nejnižším v Evropě. Na základě tohoto stavu se pak o české společnosti hovoří jako o společnosti značně sekularizované, tedy zjednodušeně řešeno, „odnáboženštěné“. Za příčinu této sekularizace bývá, v souladu s tzv. sekularizační tezí, označována modernizace, která měla automaticky vést k poklesu významu náboženství ve společnosti.

Problematika sekularizace je však podstatně složitější. Mnohé výzkumy z posledních let totiž dokládají, že česká společnost není ani tak „odnáboženštěná“, jako spíše „dechristianizovaná“. Z těchto výzkumů nevyplývá, že by lidé ztraceli zájem o náboženství a duchovní otázky obecně, ale jednoznačně poklesl podíl těch, kteří by své náboženské potřeby saturovali v náboženských institucích, tradičně působících na našem území. Navíc si množství autorů, zejména v posledních zhruba dvaceti letech, povšimlo, že sekularizační teze má výrazné nedostatky, a není tak schopna vysvětlit velké religiозní změny, zejména náboženské probuzení v některých částech světa, jež se začaly objevovat v různých regionech od konce sedmdesátých let.

* Jiří Horák. Univerzita Palackého v Olomouci, Katedra sociologie a andragogiky, Třída Svobody 26, 771 47 Olomouc. E-mail: J.R.Horak@seznam.cz, tel.: 737 628 190. Za připomínky velmi děkuji Mgr. Františku Znebežánkovi, Ph.D., a doc. Dušanu Lužnému, Ph.D.

V tomto článku stručně rekapituluji zásadní body sekularizační teze a konfrontuji je s kritikou z řad sociologů náboženství a s některými sociologickými a historickými studiemi, které poukazují na nedostatky této teze. Přikláním se přitom na stranu kritiků sekularizační teze a společně s nimi odmítám jeden z jejích základních postulátů, a to konkrétně tvrzení, že „odnáboženštění“ společnosti je zcela automatickým a nezamýšleným důsledkem modernizace. Dále se s nimi shoduji v názoru, že sekularizace může být a mnohdy byla záměrně podporována jednotlivými aktéry nebo skupinami, kteří měli z různých důvodů zájem na oslabení církevních institucí, a představovala tedy často spíše výsledek ideologického, politického a sociálního konfliktu, než nezamýšlený důsledek. Ve svém příspěvku se pak zaměřuji na konflikt mezi rozvíjejícím se dělnickým, respektive socialistickým hnutím a katolickou církví, jež byla jednou z hlavních opor *starého režimu*. Tento konflikt mezi socialisty a církví totiž velkou měrou přispěl k dechristianizaci dělnictva, a tím pádem i značné části české společnosti.

Zbožná přání bezbožných

Jak píše Rodney Stark, již tři staletí mnoho intelektuálů očekává, že další generace bude nenáboženská a náboženství jednou definitivně zanikne. Tato víra v brzký zánik náboženství je známá jako sekularizační teze a můžeme ji sledovat již od 17. století ve Velké Británii [Stark 1999].

Mnoho filosofů, včetně Davida Huma, přisuzovalo náboženství primitivnímu myšlení, a proto deklarovali nevyhnutelný úpadek a posléze konečný zánik náboženství v moderním světě. Mezi nejvýznamnější a nejvlivnější protináboženské filosofy patřil François-Marie Arouet Voltaire, deista, který často útočil na církev, jež v jeho očích představovala pověrečnou mocenskou instituci bránící pokroku a jejíž místo by měli zaujmout racionální filosofové [Demerath 2007]. Do plejády tehdejších vlivných kritiků církve a náboženství se dá bezesporu započíst i Marie de Condorceta, jenž odmítal jakékoli náboženské spekulace a náboženství vnímal jako přirozeně nepřátelské racionální vědě.

Takovéto filosofické postoje pak byly plně rozvinuty Augustem Comtem v pozitivní filosofii, jež v podstatě reprezentovala virtuální souhlas mezi evropskými intelektuály [Stark – Iannaccone – Finke 1996]. Jeho názor byl sdílen Herbertem Spencerem a navazovali na něj kritikové náboženství jako Ludwig Feuerbach a z něj vycházející Karel Marx, kteří též věřili, že náboženství musí v důsledku vývoje společnosti zaniknout.

Výše uvedení vzdělanci (a bezesporu i mnozí další) viděli v odmítnutí náboženství jeden ze zásadních kroků při osvobození člověka z područí *starého řádu* plného útlaku, nevědomosti a pověr. Aby mohl být jedinec zcela emancipován, musel být zbaven náboženských pout. Boj proti náboženství se tak stával bojem za nový, lepší řád. Studium náboženství se proto mnohdy dostávalo do souvislostí s protináboženskými tužbami filosofů a vědců.

Jak již bylo řečeno, hlavní předpoklad pro studium náboženství tvořilo přesvědčení, že s postupujícím materiálním a intelektuálním rozvojem společnosti náboženství ztrácí a musí ztrácet význam, až tedy jednou, v novém racionálním a svobodném věku, docela zanikne.

Tato víra byla mezi mnohými mysliteli a sociology stále živá také ve 20. století. Nejpozději od druhé poloviny století devatenáctého totiž v různých evropských společnostech

začalo ubývat věřících, kteří by chodili do kostelů, nechávali křtít své děti nebo dodržovali náboženské příkazy ohledně běžného jednání, stejně jako se vytrácelo vědomí, že státy a jejich panovníci tu jsou „z boží milosti“ [Nešpor – Lužný 2007].

Znatelný pokles „indikátorů zbožnosti“ reflektovali na počátku 20. století zakladatelé sociologie náboženství Émile Durkheim a Max Weber, kteří se o úpadku významu náboženství zmiňují a pojímají jej jako výsledek transformace tradiční společnosti ve společnost moderní.

Předchůdci sekularizační teze

Émile Durkheim viděl hlavní příčinu poklesu významu náboženství ve společnosti v rozšiřující se dělbě práce. V tradiční společnosti plnilo náboženství zásadní legitimizační funkci [Durkheim 2002]. „Náboženství bylo zpočátku přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustavily se samostatně a získávaly stále výraznější světský charakter“ [Durkheim 2004: 145]. Bůh se pak podle Durkheima postupně vytrácí z lidských vztahů, vládne z čím dál větší dálky a význam náboženství se neustále snižuje. Tím pochopitelně klesá zásadním způsobem také vliv náboženské autority na jedince. Předmětem uctívání se stává samotné individuum [Durkheim 2004].

Weber viděl příčinu „odkouzlení světa“ zejména v racionalizaci. Za důvod tohoto odkouzlení světa pokládal puritánskou víru, která nahradila „magii“ katolických kněží systematickým plánem spásy. Život puritána tak směřoval výhradně ke spáse, ale právě proto byl ve svém pozemském průběhu racionalizován a ovládán jediným zřetelem: rozmnožovat slávu boží na zemi. Podobně se však racionalizovaly například i některé katolické řeholní řády, které od bezplánovitého poustevnictví přistoupily k propracované metodě jak vést život racionálně a vymanit člověka z iracionálních pudů. Snažili se podrobit jeho jednání trvalé sebekontrolě a soustavnému zvažování jeho etického dosahu, a tak vychovat – objektivně – z mnicha pracovníka ve službách boží říše, a tím mu zas pojistit – subjektivně – spásu duše [Weber 1997].

Aby tedy věřící došli ke spáse, racionalizovali své chování na tuto spásu orientované, čímž se ovšem racionalizovali i život na tomto světě. Tato racionalizace se potom, jak ukazuje Weber, promítá rozhodujícím způsobem do hospodářství a všech oblastí lidského života. Kam až sahala moc puritánských životních zásad, tam všude podporovala sklon k buržoaznímu, hospodářsky racionálnímu pojetí života [Weber 1997].

Racionalizace se dále rozšiřuje do všech sfér lidského života, z čehož vyplývá, že člověk již nepotřebuje náboženské úkony, ale spoléhá se spíše na racionalizovanou praxi a techniku. Weber o této situaci hovoří ve své přednášce *Věda jako povolání* z roku 1919. Díky racionalizaci a intelektualizaci, které ve společnosti probíhají, podle něj sice nemáme jako jednotlivci více znalostí, ale sdílíme přesvědčení, že je v případě potřeby mít můžeme a že vyřeší veškeré naše problémy, neboť neexistují žádné nevypočitatelné síly, jež by zde intervenovaly. „Už nemusíme jako divoši, pro něž takové mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli, nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet“ [Weber 1998: 118]. Tak tedy podle Webera dochází k potlačení významu náboženství, k „odkouzlení světa“.

Většina klasických výkladů procesu sekularizace dále staví na výše zmíněných interpretacích, které podali ve svých dílech právě Durkheim a Weber [Václavík 2008], což je ostatně patrné i v české sociologii náboženství.¹

Sekularizační teze²

Samotná sekularizační teze objasňující proces sekularizace se začala vynořovat v polovině 20. století jako jeden z hlavních problémů sociální věd [Demerath 2007]. Její zásadní postuláty, jež můžeme nazvat sekularizačními teoriemi, však byly rozpracovány na konci let šedesátých, a to zejména v pracích Bryana Wilsona, Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, kteří přímo či nepřímo vycházejí ze shora uvedených předpokladů o vztahu mezi modernitou a obecným poklesem významu náboženství. Tito tři autoři pak sami bývají považováni za vlastní zakladatele sekularizační teze [srov. např. Lužný 1999; Demerath III. 2007; McLeod 2008; Nešpor 2008; Václavík 2008].

Bryan Wilson ve své práci vychází z klasického dělení na tradiční pospolitosti (Gemeinschaft) a moderní společnosti (Gesellschaft), které vypracoval Ferdinand Tönnies. Sekularizační teze představuje podle Wilsona soubor tvrzení vztahujících se k sociálním změnám, jež se vyskytly v jistém historickém období, nelze je však přesně specifikovat, a to z toho důvodu, že tyto sociální změny probíhaly v různé míře, respektive v závislosti na konkrétních podmínkách dané situace. Sekularizace tak podle něj zahrnuje široký soubor společenských změn, jako jsou – konfiskace církevního majetku státem; přesunutí kontroly různých společenských aktivit z náboženských institucí na instituce světské; pokles množství času, energie a prostředků, které jedinec věnuje nadpřirozenu; rozklad náboženských institucí; nahrazování náboženských příkázání nenáboženskými předpisy; nahrazování specificky náboženského myšlení (od kouzel a rituálů až po etiku) empirickou, racionální a instrumentální orientací; opuštění mýtické a poetické interpretace přírody a společnosti ve prospěch faktů a s tím související důsledné rozlišení hodnotících a emotivních dispozic od kognitivní a pozitivistické orientace [Wilson 1982]. Sekularizace je v tomto smyslu podle Wilsona proces, v jehož rámci náboženské instituce, činnosti a vědomí ztrácejí svůj sociální význam [Wilson 1966]. Ztráta sociální významnosti náboženství se děje v důsledku proměny tradiční společnosti ve společnost moderní.

Tato proměna se pak vyznačuje změnou komunálně ustavené organizace na „sociálně“ ustavený systém. Tradiční společenství je společenstvím lokálním, skupinou, jejíž příslušníci se setkávají tváří v tvář, reprezentovaná typicky klanem nebo vesnicí. Moderní společnost je na rozdíl od toho rozsáhlá, neosobní a politicky řízená. Wilson tvrdí, že náboženství čerpá svoji sílu právě z komunity, tedy z lokálních trvalých vztahů relativně stabilní skupiny. Náboženství totiž v tradiční společnosti plnilo legitimizační roli, kterou již po něm moderní společnost nevyžaduje.

¹ Například Dušan Lužný tvrdí, že hlavními příčinami modernizace a sekularizace jsou vzrůstající dělba práce (jak na úrovni individuálních pracovních výkonů, tak na úrovni společenských organizací a společenských subsystémů), vznik sebereferečních subsystémů (jako například ekonomika, politika, školství, právo, umění, náboženství apod.) a racionalizovaných neosobních pravidel řízení těchto subsystémů [Lužný 2005].

² Je třeba rozlišovat mezi *sekularizační tezí*, jako tvrzením o poklesu společenského významu náboženství v moderních společnostech; a *sekularizačními teoriemi* jako výkladu *sekularizačního procesu* [Vido 2008].

„Societální“ organizace společnosti je podle Wilsona výsledkem procesu racionalizace, jež má svůj původ v samotném křesťanském náboženství.³ Tradiční společenský komunální systém je pak postupně nahrazován systémem racionálním. Ten se následně stále více racionalizuje vzhledem k tomu, jak jsou institucionalizovány nové postupy a technologie. Přístroje a plány se stávají nanejvýš racionálními a všechny nadbytečné prvky (tedy i náboženství) jsou eliminovány. Takto racionálně ustavený systém ekonomiky byl potom následován racionalizovaným systémem společnosti. Sociální funkce jsou stále více systematizovanější a již nepotřebují náboženskou legitimizaci [Wilson 1982].

Další významnou koncepci sekularizace vypracoval Peter L. Berger. Podle něj probíhá sekularizace jednak na úrovni institucionální, jednak na úrovni individuálního vědomí. Berger, obdobně jako Weber a Wilson, tvrdí, že sama západní náboženská tradice v sobě nese zárodek sekularizace. Zvláště pak protestantismus se svou každodenní racionalizací má významný podíl na odčarování světa. Protestantská reformace podle Bergera zároveň přispěla k tomu, že poprvé v historii ztratila náboženská legitimizace společnosti, jíž do té doby náleželo monopolní postavení, svou hodnověrnost [Berger 1990].

Původní oblastí sekularizace byla podle něj ekonomická sféra, zvláště pak ty její oblasti, které se zformovaly v důsledku procesu kapitalizace a industrializace. Sekularizací byly posléze v rozdílné míře zasaženy různé společenské vrstvy, a to v závislosti na blízkosti, kterou zaujímaly k těmto procesům. Jinými slovy, moderní industriální společnost vytvořila nový sektor, ve kterém náboženství již nehrálo žádnou roli. Jak Berger píše: „Náboženství se zastavilo před branami továren“ [Berger 1990: 129].

V důsledku individualizace moderní společnosti se tak náboženství stalo volbou či preferencí každého jedince. Individualizovaná náboženská víra přitom není vnímána jako cosi daného, ale jako něco, co je jedinec schopen sám ovlivnit. Sekularizace tudíž přináší demonopolizaci náboženských tradic a vede k pluralismu. Církve se z dříve monopolního postavení dostaly podle Bergera do víru trhu a nyní nabízejí své služby k prodeji, přičemž nakupující již nejsou nuceni je kupovat. Pluralitní situace je tedy především situací trhu. Náboženské tradice se stávají spotřebními komoditami a církve se transformují v soupeřící tržní subjekty. Konzumentská poptávka pak vede k sekularizaci samotných církví, jež přizpůsobují svou nabídku konzumentovi. Pluralitní situace dále rozšířila množství struktur hodnověrnosti soupeřících mezi sebou, a tak relativizovala jejich náboženský obsah. Tyto struktury se staly de-objektivizovanými, což deprivovalo jejich status jakožto držitele objektivní reality vědomí. Stávají se subjektivními v dvojím smyslu: jednak se jejich reality mění v privátní záležitosti individua, čímž ztrácejí své kvality samozřejmé intersubjektivní hodnověrnosti, a jednak jsou jejich reality udržovány spíše individui – ne tedy jako skutečnost vnějšího světa. Náboženství již nelegitimizuje svět a jednotlivé náboženské skupiny se snaží udržovat své subsvětý v pluralitním prostředí těchto soupeřících subsvětů. Takto pojatá pluralita náboženských legitimizací je internalizována ve vědomí jako pluralita možností, mezi kterými se dá vybírat. Náboženské volby jsou tím relativizovány [Berger 1990].

V Bergerově případě musíme ovšem poznamenat, že pod vlivem náboženské obrody ve světě, která se začala v některých regionech projevovat od konce sedmdesátých let 20. století, přestoupil na stranu kritiků sekularizační teze a připustil, že jeho dřívější

³ Obdobně pohlížel na původ racionalizace, jak bylo řečeno, Max Weber.

závěry ohledně snižování významu náboženství v moderní společnosti nebyly pravdivé a začal hovořit spíše o postupující *desekularizaci*, tedy o „návratu náboženství“ [Berger 1997].

K dalším významným teoretikům sekularizace patří Bergerův blízký spolupracovník Thomas Luckmann, jenž vidí prvotní příčinu sekularizace společnosti obdobně jako Berger ve specializaci. Institucionální specializace náboženství podle něj výrazně změnila vztah individua k posvátnému kosmu a sociálnímu řádu obecně. Výsledkem této proměny bylo, že se církev stala ambivalentní institucí vzhledem ke své náboženské funkci. Církev vstoupila do rozmanitých vztahů s dalšími více či méně specializovanými institucemi, jejichž funkce byly primárně sekulární. Vztahy církve k politickým a ekonomickým institucím pak oscillovaly mezi vzájemnou podporou, částečnou pomocí, soupeřením či otevřeným konfliktem [Luckmann 1967].

Tím, jak se náboženství institucionálně specializovalo, oslabovala se podle Luckmanna nadřazená pozice náboženské reprezentace, která přestala ovládat individuální vědomí. Problém ohledně postavení náboženství ve společnosti se zakládal na tom, že náboženské normy byly sloučeny se sociálními rolemi. To vedlo k jasné artikulaci norem náboženského chování a zároveň k postupnému oddělení víry a praxe. Náboženská reprezentace si sice upevnila sociální pozice, tím ale ztratila možnost plnit integrační funkci celé společnosti. Postupně se v rámci tohoto procesu čím dál více vydělovaly nenáboženské role, které se řídí vlastními sekulárními pravidly. Jak narůstal nesoulad mezi požadavky náboženského a světského života, náboženství se postupně stěhovalo do subjektivní oblasti, až se nakonec stalo zcela privátní záležitostí [Luckmann 1967].

Jedná se však v tomto případě o úpadek náboženství jako takového? Podle Luckmanna nikoli. Tvrdí totiž, že nemůžeme naivně přičítat úpadek křesťanství v jeho tradiční podobě vlivu sekularistických ideologií, ateismu, novopohanství atp. Současná marginalizace církevní religiozity a její „vnitřní sekularizace“ se jeví spíše jako jeden z aspektů komplexního procesu, ve kterém hrají rozhodující roli dalekosáhlé důsledky institucionální specializace náboženství a globální transformace sociálního řádu. Tato institucionalizovaná forma náboženství je nahrazována jeho novou formou [Luckmann 1967].

Sekularizační teze má své následovníky i v současnosti. Mezi její nejvýznamnější zastánce patří pravděpodobně Steve Bruce, podle něhož křesťanství v preindustriální společnosti objímalo celý evropský svět, zatímco všeprostupující náboženský pohled byl v moderní době nahrazen vzrůstající sekulární veřejnou kulturou. Podle Bruce se navíc nejedná o nějakou velkou náboženskou změnu, ale o náboženský úpadek. Cesta od náboženství zakotveného ve velkých evropských katedrálách k náboženství personální preference a individuální volby znamená podle něj cestu od více k méně náboženskému. To podle Bruce dokládají údaje dokumentující stabilní pokles víry v Boha, členství v církvích a účasti na bohoslužbách od středověku až do současnosti. Dále se pak tento autor domnívá, že sekularizace není částí nějakého programového projektu osvícenectví, ale naopak se jedná spíše o nezamýšlené důsledky modernizace [Bruce 2003].

Příčiny sekularizace přitom Bruce, podobně jako Luckmann, spatřuje v rostoucí strukturní diferenciaci, v jejímž důsledku se specializují mnohé společenské funkce, jež byly dříve ovlivněny náboženstvím. Strukturní diferenciaci byla poté doprovázena diferenciací sociální, která odcizovala nové sociální třídy hierarchicky uspořádané církvi, jež byla v minulosti spjata právě s hierarchickým uspořádáním tradiční společnosti. Další příčinu

sekularizace vidí Bruce stejně jako Wilson v „societalizaci“ spojené s racionalizací, která nahrazuje řád morální řádem technickým [Bruce 2003].

Bruce dále tvrdí, že úpadek náboženství v moderním západním světě není nehoda, nýbrž nezamýšlený důsledek rozmanitého komplexu sociálních změn, jež v krátkosti označujeme jako modernizaci. Úpadek náboženství podle něj není nevyhnutelný, ale jestliže si nemůžeme představit pokles autonomie individua, sekularizace musí být viděna jako neodvratitelná [Bruce 2003].

Jak píše David Martin [1991], sekularizační teze byla všeobecně přijímána coby koncepce celosvětově univerzální a nezvratná. Podporovalo ji navíc i přizpůsobování se samotných náboženství a církví modernímu světu.⁴ Mezi protestantskými církvemi se od druhé světové války výrazně prosazovaly liberální směry usilující o soulad s dobou [Nešpor 2008]. Částečné „otevření dvířek moderně“ prodělala i katolická církev, jejíž představitelé na II. vatikánském koncilu v letech 1962–1965 vyhlásili tzv. *aggiornamento*,⁵ čímž v církvi výrazně posílily liberální proudy.⁶

I když se o sekularizační tezi většinou hovoří jako o jednotné teorii, je zřejmé, že se jedná spíše o soubor postulatů, jež se někdy shodují, a jindy zase nikoliv. Podle Dušana Lužného lze však obecně říci, že mezi autory, kteří se zabývali a zabývají touto problematikou, panuje shoda v tom, že se v důsledku modernizace společnosti snižuje sociální význam a váha náboženství [Lužný 2005].

Podle výše zmíněných autorů jsou těmito modernizačními činiteli především rozpad lokální komunity, tedy *individualizace*, dále *racionalizace* a *pluralizace* světového názoru, vycházející jednak z demonopolizace náboženských tradic v důsledku individualizace, jednak ze strukturální diferenciací, respektive náboženské institucionální specializace. Jelikož jsou všechny tyto změny součástí procesu modernizace, úpadek náboženství⁷ je tudíž hodnocen všemi autory, buď explicitně, nebo implicitně, jako její *nezamýšlený důsledek*.

Zdá se dostatečně zřejmé, že modernizace v sobě zahrnovala strukturální změny, jako například rozbití tradičních sociálních komunit, jež vedly k růstu individualizace. Individualizace měla pak zcela logicky za následek oslabení předávání a dodržování vzorů náboženského chování. Na dalších stránkách se však pokusím ukázat, že sekularizační teze obsahuje zásadní nedostatky, na což začali upozorňovat mnozí sociologové přibližně od sedmdesátých let 20. století. Kritika těchto sociologů se zaměřuje na předpoklad lineárnosti sekularizace, a především na ignorování a odmítání úvah o sekularizaci jako záměru. Právě sekularizace záměrná představuje pak dle mého názoru v některých regionech světa, včetně České republiky, zásadní faktor pro pochopení relativně vyšší míry sekularizace, respektive dechristianizace.

⁴ Jak bylo řečeno, Berger tuto vnitřní náboženskou sekularizaci přisuzoval přizpůsobení „náboženské nabídky“ samotných církví „konzumentovi“.

⁵ *Aggiornamento* se dá přeložit jako dialog se světem. Katolická církev v rámci přiblížení se modernímu světu provedla v důsledku II. vatikánského koncilu (1962–1965) řadu reforem. V liturgii například opustila latinu a přešla k národním jazykům, zvýšila se role laiků v církvi, byla uznána náboženská svoboda atd.

⁶ Na konci šedesátých let se v katolické církvi, zejména v Latinské Americe, objevila tzv. teologie osvobození, tedy teologický směr kladoucí zásadní důraz na sociální problematiku. Tento proud částečně vycházející z marxismu by se dal optikou sekularizační teze považovat za důkaz sekularizace samotné církve. Za svoji hlavní prioritu totiž požaduje vyrovnání sociálních problémů společnosti tady na zemi, nikoli spásu duše po smrti. Tento směr byl Kongregací pro nauku víry odmítnut.

⁷ Thomas Luckmann nesouhlasí se svými kolegy v tvrzení, že se jedná o náboženský úpadek jako takový, ale hovoří spíše o náboženské změně.

Boží pomsta a revize sekularizační teze

Jak píše Gilles Kepel ve své knize *Boží pomsta*, od konce sedmdesátých let došlo k několika událostem poukazujícím na změnu v postavení náboženství ve světě a na jistý zvrat, který se v tomto období, jak se zdá, uskutečnil. Kepel uvádí několik příkladů náboženského oživení. Tak v květnu roku 1977 poprvé v historii státu Izrael nebyli schopni labouristi vytvořit samostatnou vládu, což bylo dokladem stoupajícího významu ortodoxního židovství. V září roku 1978 zvolilo konkláve papežem kardinála Karola Wojtyłu, zastávající konzervativní církevní linii. Levicovní katolíci šedesátých let jsou na ústupu, do popředí se naopak dostávají charismatické a tradicionalistické katolické skupiny. V únoru roku 1979 se vrací do Teheránu ajatolláh Chomejní a vyhláší *Islámskou republiku*. A konečně roku 1979 byla ve Spojených státech amerických založena tzv. Morální většina, toužící od základu přeměnit Ameriku a vytvořit z ní *Nový Jeruzalém* [Kepel 1996].

Znovuoživení náboženství v některých částech světa si ovšem nepovšimnul pouze zmíněný Kepel. Mnoho sociologů začalo poukazovat na nedostatky sekularizační teze; a jak bylo řečeno, například Peter Berger odvolal své závěry z konce šedesátých let a v současnosti tvrdí, že sekularizace probíhala a probíhá pouze v Evropě, kdežto v jiných částech světa je náboženský život velmi horlivý [Berger 1997].

Mezi vůbec nejvýznamnější kritiky sekularizační teze patří bezesporu Rodney Stark. Podle něj sama tato teze vychází z pěti mylných předpokladů. Prvním z nich je neustálé přesvědčení, že modernita představuje sílu, jež uvrhuje bohy do zapomnění. Toto tvrzení spočívá ve víře, že vzrůstající industrializace, urbanizace a racionalizace vždy vede ke klesající religiozitě, přičemž se jedná o dlouhý, postupný a nezvratný proces. Druhým předpokladem sekularizační věštbý je podle něj skutečnost, že není zaměřena primárně na institucionální diferenciaci – nepředpokládá pouze oddělení státu a církve nebo pokles sekulární autority náboženských vůdců. Její primární zájem se týká individuální zbožnosti, respektive víry. Právě u ní předpokládají teoretici sekularizace největší pokles, což je podle Starka chyba, jelikož je mnohé výzkumy dokazují, že to není pravda. Za třetí podle Starka existuje přesvědčení, že ze všech aspektů moderní společnosti má právě věda pro náboženství nejkatastrofálnější důsledky, což lze též považovat pouze za mýtus. Začtvrté, na sekularizaci je podle Starka nahlíženo jako na definitivní stav – jednou dosažené „odnáboženštění“ je tak pryč bráno jako nevratné. Nicméně události a tendence ve východní Evropě a někdejších Sovětském svazu podle něj tomuto očekávání rozhodně neodpovídají. Nakonec zapáté, ačkoli se sekularizační teze zaměřuje na křesťanství, píše Stark, vedoucí zastánci ji aplikují globálně, což pryč neodpovídá realitě [Stark 1999].

Dalším z těch, kdo se pokoušejí o revizi sekularizační teze, je José Casanova. Ten tvrdí, že Evropa bezesporu sekularizovanou oblast představuje, i když zdaleka se nejedná o sekularizaci rovnoměrnou [Casanova 2005]. Sociologicky nejzajímavější otázkou pak podle něj není skutečnost postupného oslabování postavení náboženství v evropské populaci od padesátých let 20. století, ale skutečnost, že je toto oslabování interpretováno optikou sekulárního paradigmatu (sekularizační teze), a je proto doprovázeno *sekularistickým*⁸ sebepojetím, které toto oslabování interpretuje jako „normální“ a „pokrokové“, tzn. jako kvazinormativní důsledek života „moderního“ a „osvíceného“ Evropana.

⁸ Pod pojmem *sekularismus* se rozumí sekularizace záměrná.

Obyvatelé starého kontinentu tak podle něj přijali myšlenku, že čím modernější společnost, tím sekulárnější se stává; že „sekulárnost“ je *znamením doby*. Sekularizace se tím pádem v Evropě stala sebenaplňujícím se proroctvím [Casanova 2006].

Casanova dále pokračuje, že vzájemné odlišnosti přítomné v rámci Evropy mohou být lépe vysvětleny z hlediska historických modelů vztahů církev–stát, respektive církev–národ, stejně tak jako z perspektivy odlišných průběhů sekularizace v rámci různých větví křesťanství než z hlediska úrovně modernity [Casanova 2006].

Casanova ve své argumentaci pokračuje tvrzením, že rozdíl v religiozitě mezi sekularizovanou Evropou a náboženskými Spojenými státy americkými spočívá v tom, že americká náboženská situace byla oproti Evropě pluralitní [Casanova 2006]. Podle něj modernita s náboženstvím slučitelná je, nikoli však už spojení trůnu a oltáře a model státní církve. Ústup od náboženského přesvědčení a praxe tak nepředstavuje strukturálně nutný trend modernity, i když tomu tak mnohdy může být [Casanova 2005].

Za příčinu úpadku církevně organizovaného náboženství v Evropě tedy Casanova pokládá cesaropapistické spojení trůnu a oltáře. Casanova navíc tvrdí, že čím více se náboženství brání sekularizaci, tím více bude vystaveno úbytku víry, a naopak náboženství, která moderní princip odluky církve od státu akceptují, budou mít sklon akceptovat i moderní zásadu konfesní příslušnosti na základě dobrovolnosti. Proto také budou lépe připravena přestát proces diferenciací náboženských a světských dimenzí a institucí, a nakonec přijmout dobrovolnou formu náboženství, úspěšnou na svobodném trhu náboženských věr [Casanova 2005].

Na sepětí trůnu a oltáře v evropské historii jako na příčinu sekularizace kriticky pohlíží rovněž David Martin. Přejít od společnosti určované náboženstvím ke společnosti sekularizované může podle něj probíhat dvěma způsoby. První spočívá v tom, že se jako ve Spojených státech amerických odstraní jakékoli spojení mezi církví a státem. Ve druhé variantě toto spojení oficiálně zůstává zachováno, ale ve společnosti, a to především v nižších vrstvách, dochází k postupnému odumírání religiozity. Právě touto druhou cestou se podle něj ubírala Evropa [Martin 2005].

Ve Spojených státech amerických podle Martina došlo k vyloučení přímého propojení církve a státu a následně, alespoň v období mezi lety 1800 až 1950 církevní religiozita neustále vzrůstala. V Evropě se situace vyvíjela dvěma odlišnými způsoby: buď byl monopol církve částečně zachován, nebo mezi zastánci monopolu státem etablované církve a mezi jejími odpůrci docházelo k neustálým bojům. Na starém kontinentě pak všeobecně dochází k tomu, že se z církevního života v důsledku průmyslové revoluce masově stahují velké společenské skupiny, především z řad radikální střední třídy a také z dělnické třídy spojené s průmyslovými městy, totéž se z části týká též venkovského obyvatelstva [Martin 2005].

Ve většině evropských zemí, na rozdíl od Spojených států amerických, se hlásila většina obyvatelstva automaticky k určitému náboženství, které bylo úzce spojeno s tradičními elitami a jejich národní nebo regionální identitou, respektive dějinami. Sekularizaci pak prodeřelaly podle Martina všechny evropské země, v nichž nad státem nevládl cizí živel, a církve zde proto neztěšňovaly vlastenecké naděje celého národa, jako tomu bylo například v Polsku a Irsku [Martin 2005].

Všechny země potom taktéž zažily socialistické hnutí, někdy více, někdy méně antiklerikální. Zvláště silné bylo náboženství srostlé s kolektivním vědomím v katolických zemích, proto v případě těžkých sociálních konfliktů se postavení církve stalo předmětem

ostrých sporů. Tento konflikt byl podle Martina zřejmě dozvukem rané roztržky mezi osvícenstvím a mocenskými ambicemi církve [Martin 2005].

Podle Martina tedy z rozdílu mezi Evropou a USA plyne, že pro sekularizaci té či oné země je rozhodující, „zda daná náboženská instituce oficiálně zasahuje do centrálního mocenského komplexu, takže ti, kdo se nacházejí mimo, mají tendenci veškerý náboženský aspekt odmítnout – buď v podobě cílených teorií a opatření, jako v případě zradikalizované střední třídy a inteligence, nebo v podobě regrese a odcizení, jak tomu bylo v případě proletariátu v průmyslové společnosti“ [Martin 2005: 249]. Chceme-li tedy podle něj správně pochopit sekularizaci a porozumět jí, musíme svůj analytický zájem v první řadě zaměřit na propojení daného náboženství s mocí, které je často zesilováno pevným zakotvením obsahu víry do státních institucí [Martin 2005].

K obdobným závěrům dochází rovněž belgický sociolog Karel Dobbeleare. Vycházejí částečně z Martina, Dobbelaere tvrdí, že disponuje-li náboženství monopolním postavením, je spojeno s politickou sférou. Typicky organický charakter katolicismu, který byl srostlý s vládnoucím establishmentem, tak vyvolával antiklerikální, nebo dokonce antináboženskou reakci. Toto spojení trůnu a oltáře probouzí proces manifestní sekularizace neboli laicizace. Společnost se tímto způsobem rozštěpí na legitimisty a stoupence církve, respektive na revolucionáře a stoupence laicity. Tento rozštěp se dále rozšiřuje do dalších sociálních sfér, do určitých regionů, do rodin a zvláště do vzdělávacího systému [Dobbelaere 2002].

Podle Dobbelaera tedy sekularizace není mechanickým evolučním procesem, ale jedná se o proces závisející na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura, politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání. Sekularizace proto nepředstavuje evolučně nezvratný proces, ale právě naopak – závisí na proměnlivém kulturním kontextu [Dobbelaere 2002]. Obdobně pohlíží na sekularizaci i francouzský historik René Rémond [2003].

Je Evropa a Česká republika skutečně sekularizovaná?

Výše jsem analyzoval zásadní úvahy a argumenty hlavních teoretiků sekularizace, stejně tak jako jejich odpůrců. Aby bylo možno pokračovat v syntéze všech uvedených názorů, bude nyní nutné stručně popsat sociologická šetření mapující evropskou, respektive českou náboženskou situaci. Šetření v oblasti náboženství proběhla naštěstí celá řada. Podle Dany Hamplové jsou nejdůležitějšími mezinárodními srovnávacími výzkumy religiozity výzkumné programy *World Values Survey* (WVS) a *International Social Survey Programme* (ISSP) [Hamplová 2008].

Jelikož se tento článek zabývá převážně náboženskou situací v Evropě, ještě přesněji v České republice, použiji srovnávací výzkumy *European Values Survey* (EVS) probíhající rámci WVS, konkrétně pak rozsáhlé šetření z let 1999/2000, jež shrnul Loek Halman [Halman 2001]. V tomto příspěvku nemáme dostatek prostoru pro obšírnou analýzu získaných dat, předložím však přesto několik zásadních poznatků, jež ze šetření (EVS) 1999/2000 vyplývají:

1. Relativně vysokou sekularizací se vyznačují pouze indikátory, které měří *tradiční církevní religiozitu*, jako je návštěvnost bohoslužeb. Některé státy, mimo jiné i Česká republika, pak vykazují též relativně nízkou míru přihlášení se obyvatelstva ke konkrétní náboženské denominaci.

2. Některé indikátory tradiční církevní religiozity, jako jsou tzv. obřady přechodu (křty, pohřby atp.) zůstávají stále důležité pro velkou část evropské populace.

3. Značná část Evropanů se domnívá, že církve dávají adekvátní odpovědi na některé osobní a společenské problémy, zvláště na duchovní potřeby člověka.

4. Indikátory religiozity, které se nemusejí týkat tradičních církví, jsou poměrně vysoké ve všech evropských státech. Jen 32 % Evropanů se nikdy nemodlí, pro 50 % Evropanů je náboženství důležité, v blíže nespecifikovaného boha jich věří 77 % a za přesvědčené ateisty se označuje pouze 4 % evropské populace.

5. Zásadní skutečností pak je, že lze pozorovat významné rozdíly v jednotlivých indikátorech religiozity mezi různými státy, přičemž státy, které můžeme označit jako protestantské, vykazují vyšší míru sekularizace tradiční církevní religiozity. Státy, které lze označit jako katolické, pak mají relativně vyšší míru tradiční církevní religiozity, s výjimkou Francie a Česka.

Údaje EVS naznačující nízkou přináležitost Čechů k církvi potvrzují i data Českého statistického úřadu. Podle něj se v roce 2011 přihlásilo k církvi či náboženské společnosti pouze 1 467 438 osob, z čehož pak 1 083 899 ke katolické církvi [ČSU 2011].

Co se týče návštěvnosti bohoslužeb, jež se dá považovat za jeden z hlavních indikátorů míry tradiční církevní religiozity, Dana Hamplová uvádí data z mezinárodního šetření ISSP (*International Social Survey Programme*), jehož garantem je v České republice Sociologický ústav AV. Data za Českou republiku pocházejí z roku 1999 [Hamplová 2000] a je z nich patrné, že jednou týdně navštěvuje bohoslužby asi 7 % české populace. Tato data zůstávají podle Hamplové relativně stabilní, což dokládá šetření *Detradicionalizace a individualizace náboženství* SOÚ AV ČR z roku 2006 [Hamplová 2008]. Zde je však potřeba poznamenat, že data České biskupské konference naznačují v případě katolíků, kteří tvoří většinu návštěvníků bohoslužeb, údaje nižší, a to kolem 4 % [ČBK 2001].

Zdá se ovšem, že oslabení církevní religiozity nemusí nutně znamenat oslabení religiozity jako takové. Dana Hamplová na základě svých šetření tvrdí, že v případě České republiky je pohled na religiozitu jako vysoce sekularizovanou založen pouze na selektivních měřítkách religiozity [Hamplová 2008]. Češi podle ní sice projevují poměrně malý zájem o organizované církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, přetrvává zde však vysoká míra víry v nadpřirozené jevy [Hamplová 2008].

Šetření provedená v České republice tedy v zásadě odpovídají datům EVS. Tradiční církevní religiozita je v Česku relativně nízká, zatímco religiozita, která se dá označit jako necírkevní, zůstává vysoká.

Sekularizace církevní religiozity jako záměrný proces

Na základě statistických dat lze tudíž vyvodit několik důsledků zásadních pro sekularizační tezi, respektive pro studium sekularizace v České republice. Jak jsem výše uvedl, hlavní protagonisté sekularizační teze se shodli na tom, že transformace tradiční společnosti ve společnost moderní přinesla pokles významu náboženství. Za touto změnou stojí podle Wilsona, Bergera a Luckmanna ztráta legitimizační funkce náboženství. Konkrétně podle Wilsona mizí tato funkce z důvodu rozpadu tradiční komunity, jež legitimizovala náboženská ideologie, a dále vzhledem k vytvoření racionálního „sociálního“ systému společnosti. Podle Bergera a Luckmanna ztrácí náboženství svou legitimitu v důsledku

postupující pluralizace a individualizace. Pro náboženství samotné to pak podle Wilsona znamená, že se stává nepotřebným a upadá. Podle Bergera se následně v důsledku své konzumerizace též samo „odnáboženšťuje“, což je jen dalším důkazem sekularizace. Tito dva autoři tedy viděli osud náboženství v marginalizaci, privatizaci a ztrátě sociálního významu v moderní společnosti. Luckmann s nimi souhlasí v tom, že se náboženství stáhlo do privátní sféry, ale neznamená to podle něj úpadek náboženství jako takového, nýbrž jen nahrazení jeho institucionalizované formy formou novou, individuální.

Žádný z těchto autorů ovšem nepředpokládal, že by k zásadnímu oslabení náboženství docházelo v důsledku aktivních snah některých skupin či jedinců. Podle Bruce se tak v případě sekularizace jedná o náboženský úpadek, nikoli o změnu. Navíc se podle něj jedná o důsledek nezamýšlený.

Právě tato tvrzení o celkovém úpadku náboženství, který navíc představuje nezamýšlený důsledek, jsou na sekularizační tezi nejvíce problematická. Jak je patrné ze shora zmíněných šetření, o české společnosti se nedá hovořit jako o společnosti sekularizované v tom smyslu, že by lidé neměli žádný vztah k nadpřirozenu. Jednoznačně se o ní však dá mluvit jako o zemi, která je sekularizovaná, pokud jde o tradiční církevní religiozitu, a můžeme ji tím pádem označit za zemi dechristianizovanou.

Navíc pokus pojímat sekularizaci (dechristianizaci) coby nezamýšlený důsledek modernity či modernizace zcela ignoruje záměrné snahy o odstranění vlivu církví ze společnosti některými jednotlivci a skupinami, jak to naznačili například zmínění Casanova, Martin a další. Tato snaha, jak se zdá, vycházela z konfliktu mezi ideologickými, politickými a sociálními skupinami na jedné straně a vládnoucím establishmentem, jenž byl aktivně podporován církvemi, na straně druhé. Z tohoto pohledu je pak přínosné usilí o objasnění míry církevní religiozity jednotlivých států právě pomocí analýzy historických vztahů vlád, církví a rozmanitých ideologických a sociálních skupin, jež stály vůči tomuto establishmentu často v opozici a měly zájem na jeho rozbití.

Dle mého názoru lze tyto konflikty, jež přispěly k dechristianizaci mnohých evropských společností, hledat i ve společnosti české. V tomto příspěvku se proto dále zaměřuji na jeden z nich – na konflikt mezi dělnickým, respektive socialistickým hnutím a katolickou církví, jež ztělesňovala oporu *starého režimu* habsburské monarchie. Na tomto příkladu bych rád ukázal, že sekularizace dělnictva nebyla pouze nezamýšleným důsledkem modernizace, ale přispěly k ní snahy konkrétních jedinců a skupin, jež o ni aktivně a úspěšně usilovaly.

Sekularizace českého dělnického hnutí v 19. století

Hugh McLeod tvrdí, že převážná část 19. století se nesla v duchu vyostřeného konfliktu mezi úzkou skupinou bohaté městské buržoazie, šlechty a velkostatkářů na jedné straně a městskými dělníky, nádeníky a drobnými rolníky na straně druhé [McLeod 2007]. Chudí mnohdy hledali oporu v kléru, ten se však až na několik výjimek většinou postavil na stranu těch druhých, čímž se značně odcizil nemajetným vrstvám obyvatelstva. Zásadní problém pak spočíval v tom, že duchovní začínali v tomto období často zaujímat postavení městských hodnostářů, navíc právě v čase, kdy byl zákon nejméně milosrdný a třídně předpojatější než kdykoli předtím či potom [McLeod 2007]. Tato situace měla za následek přitažlivost marxistických idejí pro dělnické organizace, které posléze v mnoha evropských

zemích postupně zcela přijaly socialistickou ideologii. Martin píše, že všechny evropské země toto hnutí zažily, někdy ve více, někdy méně antiklerikální podobě [Martin 2005]. České země jsou příkladem těch oblastí, kde nabylo socialistické hnutí výrazně proticírkevní podoby. Na antiklerikální orientaci socialistů měl navíc bezesporu vliv protikatolický duch českého národního hnutí. Zásadní však byl dle mého názoru vliv marxistických idejí, jež proudily do českého dělnického hnutí z německy mluvících zemí a především z Vídně.

Dělnická vrstva se začala objevovat v českých zemích na přelomu 18. a 19. století, tedy v rané fázi průmyslové revoluce, která znamenala zásadní změny pro dosavadní společenskou strukturu. Dělnictvo počátku 19. století se skládalo především z pracovníků manu-faktur a tovaryšů. Formování dělnického hnutí bylo později spojeno s požadavky dělníků na lepší pracovní podmínky a mnohdy se zaměřovalo proti zavádění nových strojů, jež vedlo k jejich propouštění ze zaměstnání. Dělníci proto pořádali stávky a manifestace, které však byly v první polovině 19. století poměrně slabé a decentralizované. Silnější dělnické nepokoje se objevily až v roce 1848 a souvisely s revolučními událostmi probíhajícími v habsburské monarchii.

V rámci revolučního hnutí osmačtyřicátého roku začali dělníci nastolovat sociální požadavky. Mnozí z nich očekávali od revoluce především zlepšení svého sociálního postavení, přičemž největší vlna nespokojenosti se projevila v Praze. 17. března 1848 podalo asi 1200 pražských kartounkářů petici, jež mimo jiné požadovala zajištění práce a zvýšení mezd přímo výboru, jenž byl zvolen na „svatováclavské schůzi“ [Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918, 1975]. Drobnější nepokoje probíhaly celé jaro a Městská beseda tak přistoupila k tomu, aby byl jednáním s dělníky pověřen lékař, buditel a publicista František Cyril Kampelík, jenž vyjednal nezaměstnaným dělníkům od obce a továrníků jistou podporu [Jiroušek 1900].

Kampelík, který byl vůbec jednou z prvních osobností dělnického hnutí v českých zemích [Horáček 1933], usiloval o zlepšení sociálního a kulturního postavení řemeslníků, dělníků a především tiskařů. Byl prostředníkem mezi pracujícími, továrníky a městskou radou a snažil se mezi nimi dohodnout kompromis o podobě pracovních podmínek. Mimo to však na dělníky působil také všeobecnou osvětou – sociální, lékařskou, vlasteneckou, ale i náboženskou. Za tímto účelem založil časopis *Hlásník* [Jiroušek 1900]. V tomto období nebylo ještě rodící se dělnické hnutí k církvi a náboženství nepřátelské a na Kampelíkově příkladu je zřejmé, že jeho snaha o pozvednutí životní úrovně dělníků byla propojena se snahou o jejich náboženskou obrodu. Podobné snahy, jak níže ukážu, nebyly v pozdějších několika dekádách ojedinělé ani v českých zemích, ani v dalších evropských státech. Přetrvávající aliance absolutistických vlád a církvi však křesťanské sociální hnutí značně poškodila a přispěla k narůstající dominanci hnutí socialistického.

Od poloviny 19. století pokračovala průmyslová revoluce, jež přinesla nástup tovární výroby. V českých zemích se v té době rozvíjelo především strojírenství a těžký průmysl. V padesátých a šedesátých letech pak byly založeny významné české strojírenské podniky a výrazně se tak zvyšoval počet dělníků, jejichž sociální postavení bylo v důsledku slabé ochrany zaměstnanců značně nevyhovující. Dělnictvo se také z tohoto důvodu v následujících letech a desetiletích zásadně odcizilo katolické církvi a nakonec i samotnému křesťanskému náboženství.

Je zřejmé, že vrcholná patra hierarchie katolické církve neměla ve sledované době žádnou představu o reálných příčinách sociálních a politických krizí a neochvějně se

stavěla na ochranu *starého řádu*. Tuto skutečnost v roce 1855 zřetelně vyjádřil arcibiskup Rauscher v dopise Metternichovi: „Osmnácté století zanechalo vládám a národům dědictví předsudků, které pronikly celé moderní vzdělání a jen málo byly otřeseny krvavým poučením první Francouzské revoluce (...) Zvláště pokud šlo o vztah státu a církve, byly převrácené názory natolik zakořeněny, že mohly být překonány jen díky mimořádným okolnostem. Právě krize, kterou vyvolal v duchovním světě rok 1848, prolomila zvláštním přičiněním Boží milosti cestu pravdě (...)“ [Urban 1982: 118]. Z tohoto dopisu je zřejmé, že vysoký klérus si neuvědomoval význam některých nezadržitelných strukturálních a sociálních změn. Nemůže tak být překvapením, že za celá padesátá léta byl zaznamenán jen jeden pokus, kdy chtěl vysoký církevní hodnostář ovlivnit sociálně-politické citění doby. V předvečer vánočních svátků v roce 1857 vydal litoměřický biskup, v jehož diecézi se rozvíjela moderní tovární výroba, pastýřský list, ve kterém nabádal továrníky, aby dbali na mravní život svých dělníků a umožnili jim také nábožensky žít, což nebylo vzhledem k pracovní době samozřejmostí. Podnikatelé však tento list přešli většinou bez povšimnutí [Urban 1982].

Na druhou stranu však nesmíme opomenout skutečnost, že nižší klérus jevil o sociální postavení dělníků zájem, což dokládá dílo Adolfa Kolpinga a dalších osobností církve Německa, Anglie či Francie [Horáček 1933]. Sám Kolping byl německý kněz a sociální reformátor, jenž podporoval zakládání podpůrných organizací zajišťujících sociální pomoc a vzdělání nemajetnému obyvatelstvu v mnoha zemích Evropy. Pod jeho vlivem tak byly v českých zemích zřizovány spolky katolických tovaryšů, jichž bylo do roku 1872 založeno v zemích Koruny české 17 [Jiroušek 1900]. Těchto řemeslnicko-dělnických jednot poměrně rychle přibývalo a roku 1899 jich už bylo 59, navíc s mnoha tisíci členů [Zlámal 2009]. Uvážíme-li však, že v důsledku restaurace absolutismu zůstávaly jedinými organizacemi, jež mohly sdružovat dělníky již od padesátých let,⁹ dopady jejich činnosti v oblasti sociální, i přes bezesporu užitečné poslání, byly minimální. Činnost těchto spolků totiž mohla oslovit pouze úzkou skupinu pracujících a nic nezměnila na tom, že katolická církev, zvláště její vrcholná hierarchie, se svým servilním postojem k vládě odcizovala dělníkům, jejichž životní podmínky byly mnohdy neudržitelné.

Jak píše historik Otto Urban, existovala vysoká zaměstnanost žen, a dokonce i dětí, přestože jejich zaměstnávání bylo od roku 1859 zakázáno. Pracovní podmínky byly často otřesné, zdraví i životu nebezpečné, průměrná nominální mzda 3–5 zlatých týdně pro dospělého dělníka umožňovala jen holé přežití. Teprve až od roku 1873 se mzdy začaly pomalu zvyšovat. Na pracovišti však trávil dělník v podstatě všechnen čas, a to od ranních hodin až do pozdního večera. Pokud docházel do práce ze vzdálenějšího místa, zůstával při 11–14hodinové pracovní době často na pracovišti i přes noc a přespával u strojů, domů odcházel většinou jen na neděli. Z hlediska kvality a kultury bydlení dělníků patřilo tehdy mocnářství vůbec k posledním zemím v Evropě. V okolí průmyslových míst vznikaly dělnické kolonie složené z chatrčí, které šlo jen těžko nazývat lidským obydlím. Každodenní stravou dělníka byly brambory a napodobenina kávy, takže v důsledku hrozných podmínek většinou již nebyli dělníci ve stáří kolem čtyřiceti let schopni práce. Dělník starší padesáti let byl v továrně spíše výjimkou. Velmi vysoká byla mezi dělníky v porovnání

⁹ Spolková činnost byla od roku 1852 do roku 1867 výrazně omezena *Zákonem o právu spolčovacím a Zákonem o právu shromažďovacím*.

s ostatními skupinami obyvatelstva pochopitelně rovněž nemocnost, stejně tak dětská úmrtnost, naopak průměrný věk zůstával velmi nízký [Urban 1982].

Nelze se tedy divit tomu, že mnozí dělníci pociťovali odpor vůči státu, respektive státnímu zřízení. Antipatie se pak též pochopitelně obracely proti katolické církvi, jež byla hlavní ideologickou oporou režimu a byla s ním pevně svázána. Proces skupinové emancipace dělníků navíc vedl k vytváření stereotypů o příslušnících jiné skupiny a bohatí byli považováni za cizí „nepřátelskou“ komunitu, jíž se přisuzovaly negativní vlastnosti. Z analýz vzpomínek dělníků je v tomto směru zřejmé, že do této skupiny podle nich zapadali i příslušníci kléru [Machačová 1996].

Po uvolnění absolutismu v habsburské monarchii v roce 1861 se začal opět rozvíjet politický a společenský život, což se zanedlouho projevilo také v dělnickém hnutí. První dělnické spolky měly politický, kulturní, obecně vzdělávací, sportovní, společenský i charitativní význam. V tomto prostředí se pak střetávaly různé, často velmi rozdílné koncepce a ideje [Efmertová 1998], z nichž byl v té době relativně nejrozšířenější *lassallismus*.¹⁰

Jakmile došlo k vydání nového *spolkového zákona* z 15. listopadu z roku 1867, mohly se teoretické úvahy několika málo skupin a jednotlivců reálně rozvíjet v podobě dělnických spolků. Jak je patrné na případě prvního z nich – Oulu – dělníci pociťující potřebu sdružování za účelem zlepšení svého sociálního postavení nebyli prozatím ideologicky vyprofilováni. Na podzim roku 1867 se pražská skupina českých dělníků rozhodla založit dělnický list, jenž by hájil jejich zájmy, neměli však jasnou představu, jaké zájmy by to měly přesně být a jak by měly být formulovány. Obrátili se proto s žádostí o pomoc na mladého doktora práva Františka Ladislava Chleboráda, zabývajícího se národohospodářstvím, a on jejich žádost přijal [Horáček 1933].

Dne 1. prosince roku 1867 tak vyšlo v Praze první číslo dělnického čtrnáctideníku s názvem *Dělník*, jehož heslem bylo „Vzdělání a hmotné povznesení dělnictva“. V programovém článku tohoto prvního čísla stojí: „nuže vzchopme se i my čeští dělníci, kteří náležíme k jádru národa svého, u jichžto středu doplňuje se statný stav měšťanský, jenž u všech vzdělaných národů jest ohniskem inteligentního pokroku, vzchopmež se i my dělníci za příkladem jiných ctihodných tříd národa českého k blahodějně činnosti ve prospěch stavu svého a tím samými ve prospěch celého národa“ [Horáček 1933: 36]. V takovémto duchu pak Chleborád koncipoval také první český svépomocný spolek Oul v Praze, jehož byl zároveň předsedou. Oul byl organizován jako spotřební družstvo, které mělo postupně přecházet k různým formám podnikatelské činnosti. Myšlenka družstevní svépomoci si následně získala širokou popularitu mezi veřejností a po vzoru Oulu vznikaly v Čechách v letech 1868–1870 desítky obdobných spolků. V důsledku hospodářské krize po roce 1873 však začaly postupně zanikat. Nakonec v roce 1875 skončil svou činnost i pražský Oul [Urban 1982].

I když neměl Chleborádův program dlouhého trvání, jsou na jeho příkladu zřejmé dvě skutečnosti. Jednak že charakter počínajícího dělnického hnutí nebyl daný, ale vycházel z idejí jeho zakladatele – v případě Chleboráda se jednalo o snahu skloubit liberální ekonomické prostředí a blahobyt dělníků, a to pomocí svépomocných družstev. A dále

¹⁰ Lassallismus byl směr vycházející z myšlenek německého sociálního reformátora a politika Ferdinanda Lassalla (1825–1864). Lassallisté vycházeli z představ o politickém (nikoli revolučním) charakteru spolkové činnosti dělníků, ostře však mnohdy kritizovali stávající liberální ekonomický řád.

že dělnické hnutí ve svých počátcích nemuselo mít nutně protináboženský charakter, o čemž svědčí Chleborádova řeč na prvním shromáždění českého dělnictva 17. května 1868. Tehdy před zástupem více jak tisíce dělníků pronesl následující slova: „Ve jménu Boha Trojjediného, ve jménu svatých za nás orodujících patronů českých, zahajuji první shromáždění dělnictva českého“ [Jiroušek 1900: 26]. O tom, že se nejednalo o žádnou anomálii, pak svědčí i to, že mnohé dělnické spolky té doby měly prapory s náboženskou symbolikou, jejich čestní představení bývali kněží, výroční dělnické schůze se zahajovaly bohoslužbami atp.

Orientace dělnického hnutí však získávala protiklerikální a obecně protináboženské zaměření v závislosti na tom, jak do něj začínaly postupovat socialistické myšlenky ovlivněné marxismem a jeho ateismem. Samotný negativní vztah marxistického hnutí k náboženství jako takovému byl z velké míry bezesporu zapříčiněn právě aliancí trůnu a oltáře, nebo přesněji řečeno aliancemi trůnů a oltářů, jež v Evropě v 19. století přetrvávaly. Příčiny antipatie marxistických idejí k náboženství jsou patrné rovněž ze samotného *Manifestu komunistické strany*, z něhož vyplývá přesvědčení, že náboženství slouží především zájmům buržoazie nebo aristokracie: „Zákony, mravouka, náboženství jsou proň jedním z těch mnohých prostředků měšťáckých, za nimiž se skrývá právě tolik měšťáckých zájmů“ [Marx – Engels 1893: 34]. „Jako se druží kněžstvo ku šlechtě, tak se drží kněžovský socialismus k feudálnímu. Není nic snadnějšího, nežli dáti křesťanskému asketismu socialistického náteru“ [Marx – Engels 1893: 53].

Pronikání idejí marxismu a socialismu do dělnického hnutí v českých zemích probíhalo pozvolna. Tyto myšlenky se šířily pochopitelně především z Německa a z Vídně, kde byl v roce 1867 založen Dělnický vzdělávací spolek, ve kterém se začali setkávat marxisticky a socialisticky ladění dělníci, někteří i z českých zemí. Německá sociální demokracie se postavila na stranu marxismu na sjezdu v Eisenachu v roce 1869, a to především pod vlivem agitátorů Wilhelma Liebknechta a Augusta Bebel. Stejně tak přijala marxismus vídeňská sociální demokracie, stojící dříve na základech lassallismu. Po sjezdu v Einsechu začali sociální demokraté v tomto novém duchu agitovat mezi dělníky po celém Rakousku [Tobolka 1921]. V témže období navíc v Čechách zásadně zesílila opozice vůči Chleborádově spolkové činnosti. Jejím základem se staly tzv. Dělnické besedy a noviny *Český dělník*, vycházející od května 1869. Je sice pravda, že tato opozice nebyla zatím založena na sociálnědemokratických a marxistických myšlenkách, to se však mělo brzy změnit [Urban 1982].

Dne 16. května 1869, tj. přibližně rok po prvním táboru lidu pod Řípem, se v Praze na Letné konal první velký masový dělnický tábor za účasti několika desítek tisíc lidí a po něm následovaly další. Mezi dělníky pak přicházely osobnosti jako Miroslav Tyrš, Eduard Grégr, Karel Sabina, Josef Barák a mnozí jiní. V hnutí již v té době nebyl patrný Chleborádův vliv, zůstávalo však orientováno národně a liberálně, jak je patrné z výčtu zmíněných osobností. Zásadním mezníkem pro směřování hnutí se potom stal velký dělnický tábor v Praze na Pankráci dne 3. září 1871. Na jeho programu byla nastolená otázka rozšíření volebního práva do zemských sněmů a požadavek založit nový, socialisticky orientovaný, dělnický časopis. Následně na to vyšly 5. ledna 1872 *Dělnické listy*, které se již dají považovat za list socialistický [Urban 1982].

Jejich redakce byla sice zpočátku vedena národním liberálem Josefem Barákem, ten však pod tlakem socialistů noviny po necelém roce opustil a přešel do *Národních listů*. Redakce tak byla socialisty ovládnuta, což se vzápětí projevilo i v obsahu listu. Zatímco

po dobu Barákova působení se vyjadřovaly *Dělnické listy* (doposud liberálně a národně orientované) též do značné míry antiklerikálně, nebyla jejich rétorika obecně protináboženská. Po převzetí redakce socialisty se ovšem nepřátelství vůči církvi značně prohloubilo a noviny se začaly navíc orientovat i protinábožensky, což je patrné hned ze zářijového vydání: „Číslem 16. započaly *Dělnické Noviny* článkem *Demokratismus a křesťanství* a číslem 17. naštěstí jej dokončily. Jsme tomu rádi, že odhodily škrabošku a své poslední záměry odhalili. Však toliko cynismu bychom byli neočekávali. Probůh, kde to jsme? Ke komu *Dělnické Noviny* takto mluví? Jsme v papežském Římě, nebo ve vlasti Jana Husa, Žižky z Trocnova, Prokopa Holého a Jiřího Poděbrada? (...) Ba věru to nevíme, neboť neslycháno, aby dělnický časopis hlásal českému lidu, že demokratismus začíná zákony církve co nejpřísněji plnit, k poslušnosti církvi se musí každý sám ustanovit, že konečně demokracie není nic jiného, než otázka jak lze víru křesťanskou vzkrísiti a podobných nesmyslných a zlomyslných věcí více.“ [*Dělnické listy* 1872: 2]. Obdobná protináboženská rétorika je samozřejmě patrná i v dalších socialistických listech, například v *Budoucnosti*, vydávané od roku 1874, která byla skutečným sociálně-demokratickým internacionálním listem. O celkovém protináboženském zaměření socialistů a jejich novin pak svědčí také to, že *Dělnické listy* a *Budoucnost* začaly inzerovat vyložené protinábožensky orientovaný časopis *Světlo*. Mezi socialisty se však šířilo i mnoho jiných protinábožensky a ateisticky orientovaných časopisů [*Jiroušek* 1900]. Některé z těchto periodik (například *Rašple*) přinášely v devadesátých letech též karikatury církevních hodnostářů v podobě obézních mužů starajících se jen o svůj blahobyť. Tím mimo jiné zpochybňovaly jeden ze základních dosavadních vzorů chování – úctu ke knězi jako zástupci Boha a církve. Tato změna chování vůči kněžím se pak začala projevovat v prostředí mladých organizovaných dělníků – například provokativním pořádáním pohřbů s rudým praporem [*Machačová – Matějček* 2002]. Při formování podobných postojů byl vliv socialistického světonázoru pravděpodobně zásadní. Jak uvádí Jana Macháčová například na základě analýzy vzpomínek dělníka Františka Halase staršího (1885–1913), jeho proticírkevní přesvědčení vyplývá nejen z osobní negativní zkušenosti s klérem, ale i z četby socialisticky orientovaného časopisu *Rašple*, jenž se podílel na formování Halasova negativního vztahu k církvi. Jako na chlapce na něj dle těchto vzpomínek například silně zapůsobila titulní stránka jednoho čísla tohoto časopisu, kde byla naznačena souvislost mezi olomouckým arcibiskupem a zlodějem [*Machačová* 1996].

Na prohloubení socialistické orientace českého dělnického hnutí měl zásadní vliv rakouský dělnický kongres konaný v obci Neudörfel v tehdejších Uhrách, konkrétně 5. dubna roku 1874. Kongresu se zúčastnilo 74 dělníků a byly zde přítomni i zástupci z Prahy a Brna. Na tomto setkání byly též přijaty zásady organizace a společný program a *Dělnické listy* se poté staly oficiálním českým orgánem rakouské sociální demokracie. K bodům programu, mimo požadavku na všeobecné a rovné hlasovací právo, patřil rovněž požadavek na odluku církve od státu a církve od školy [*Urban* 1982]. Význam tohoto nároku pro socialisty je patrný již z toho, že zaujímal v programu hned třetí místo. Protináboženský charakter socialisticky orientovaného dělnického hnutí se tak z roviny ideologické posunul i do roviny politické.

O několik let později, přesně 7. dubna 1878 byla pak v hostinci U kaštanu na Břevnově založena Československá sociálně demokratická strana dělnická. Strana v této době ještě nebyla jednotná a definitivně vyprofilovaná, její proticírkevní a protináboženské zaměření

však již mnozí tušili [Tobolka 1921]. V sociální demokracii působilo z počátku mnoho proudů a teprve až brněnský program z roku 1882 byl ve své podstatě programem marxistickým, jelikož jeho teoretická část vycházela z programu francouzské dělnické strany, na němž spolupracovali přímo Marx s Engelsem [Urban 1982]. Hnutí však ani potom nebylo stále ještě jednotné. Doposud živé byly radikální anarchistické proudy, jež navíc vyvolávaly represe ze strany státu. Vnitřní rozpory v rakouské sociální demokracii byly de facto překonány až ke konci osmdesátých let. Po přípravných jednáních v Brně (1887) a Vídni (1888) byla sociálně demokratická strana na sjezdu v dolnorakouském Hainfeldu programově a organizačně obnovena. *Hainfeldský program* přitom v teoretické části vycházel, obdobně jako program brněnský, z marxistického pojetí společnosti. Obnovená rakouská sociálně demokratická strana se v létě 1889 podílela na založení Druhé internacionály. Již 1. května vyšlo potom v Praze demonstrovat za sociálně demokratické požadavky 30 000 lidí. Veřejností byla demonstrace přijata se sympatiemi [Efmertová 1998].

Vliv socialistických, respektive marxistických idejí na českou společnost byl skutečně nesmírný. *Kalendář česko-slovanské strany sociálně-demokratické* z roku 1895 uvádí již 246 spolků v Čechách, a to na Moravě, ve Slezsku a v Dolních Rakousích, hlásících se veřejně k česko-slovanské organizaci mezinárodní sociální demokracie v Rakousku. Z Čech se přihlásilo do této statistiky 194 spolků se 27 000 členy. A bylo také uvedeno, že tyto spolky vlastní 26 000 knih a odebírají 1900 exemplářů různých dělnických časopisů. Z Moravy se pak přihlásilo 36 spolků s 11 500 členy, 5600 svazky knih a 391 exemplářů časopisů. Navíc je potřeba dodat, že mnoho existujících spolků se vůbec nepřihlásilo [Jiroušek 1900].

Srovnáme-li tyto počty s počty spolků katolických, bude zřejmé, že vliv socialismu na české dělníky byl několikanásobně vyšší a katolická církev jim ke konci století již nemohla konkurovat. Také církevní představitelé se sice následně začali systematicky zabývat sociálními otázkami a řešením neudržitelného postavení dělníků, a to především po vydání encykliky *Rerum novarum* v roce 1891 [Lev XIII. 1996]. Jak se zdá, bylo však pro církev v tomto ohledu už příliš pozdě. Není proto překvapením, že již na konci 19. století panoval v řadách českého dělnictva vůči katolické církvi spíše vlažný až negativní postoj [Holubec 2009].

Závěr

Na příkladu dělnického hnutí v českých zemích jsme se pokusili ukázat zřejmý fakt, že jeho sekularizace neprobíhala pouze jako nezamýšlený důsledek, jak by mohli tvrdit zastánci sekularizační teze. Samozřejmě že významný vliv na dechristianizaci dělníků mnohdy měly změny probíhající v rámci modernizace, jako například zpřetrhání dosavadních sociálních vazeb a oslabení vzorů náboženského chování v důsledku migrace do měst nebo nedostatečná (náboženská) pastore v nově vznikajících dělnických čtvrtích. Význam protináboženských marxistických idejí, jež se šířily zejména socialistickým tiskem, byl však v tomto směru nesporný. Hugh McLeod shledal, že s tím, jak se ve Francii šířil levicový antiklerikalismus, se mezi jeho zastánci objevil početný zástup ateistů, agnostiků a skeptiků, což doplňuje zjištěním, že jazyk levice byl převážně světský, na rozdíl od jazyka pravice [McLeod 2008]. Není důvod se domnívat, že by tomu v českých zemích bylo jinak – na případu vzniku a profilace českého dělnického hnutí jsem ukázal nesa-
mozřejmost jeho antiklerikální orientace s tím, že toto proticírkevní a protináboženské

zaměření bylo výsledkem aktivních snah jednotlivců a skupin, usilujících, ať už z ideologických nebo politických důvodů, o eliminaci vlivu církve na společnost.

Dělnické hnutí však nebylo jediným kolbištěm, kde se v 19. století svedl souboj o postavení náboženství ve společnosti – boj mezi zastánci náboženství a jeho odpůrci se v Evropě odehrával snad ve všech sférách společnosti. V českých zemích se tento konflikt, mimo dělnické hnutí, výrazně projevil i v oblasti politické, a to opět jako důsledek osudového spojení *trůnu a oltáře*. Katolická církev se v 19. století mnohokrát dostala do otevřeného sporu s různými odpůrci rakouského absolutismu, kteří v církvi viděli jeho tradiční oporu. Zejména po revolučních událostech roku 1848, kdy se katolická církev jasně postavila na stranu absolutismu, se stala přirozeným nepřítelem všech volnomyšlenkářů, liberálů a demokratů.

Celé období 19. století bylo navíc obdobím formování novodobého českého národa. Každý národ pak při svém „znovuzrození“ potřebuje své hrdiny, slavná historická období, zkratka národní mýty, jež formují budoucí národní identitu. Mnohdy se tyto mýty prolínají s náboženstvím dané země, a náboženství se tak stává jedním ze základů národní identity. V českých zemích, respektive v Čechách, tomu tak ale nebylo. Částečně shodou okolností, částečně v důsledku aliance *trůnu a oltáře* tvůrčové národní identity neztotožnily český duch s katolicismem, nýbrž naopak s husitstvím, jež stálo vůči katolicismu v opozici. Česká národní identita, jak se tvořila v období národního obrození, tak pod vlivem národních agitátorů nabyla v Čechách a později i na Moravě, značně protikatolický tón.

Na závěr bych tedy shrnul kritiku sekularizační teze hodnotící úpadek náboženství jakožto nezamýšlený důsledek modernizace znovu již uvedenými slovy Karla Dobbelaera. Podle něj sekularizace není pouze mechanický evoluční proces, ale jedná se o proces závi-sející na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura a politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání [Dobbelaere 2002].

Literatura

- Berger, Peter L. [1990]. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. [1997]. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Praha: Barrister a Principal.
- Bruce, Steve [2003]. The Social Process of Secularization. In: Fenn, R. K. (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Casanova, José [2005]. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (ed.). *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Casanova, José [2006]. Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA. *Sociální studia* 1 (2006), s. 26–50.
- ČSU [2011]. Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů 2011. [online]. Dostupné na <[www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/$File/pvcr072.pdf)>.
- ČBK [2001]. Interní zdroje římskokatolické církve.
- Demerath III., Nicholas J. [2007]. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: Beckford, J. A. – Demerath III., N. J. (ed.). *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication.
- Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918*. [1975]. Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ.

- Dělnické listy* [1872] 18, s. 2.
- Dobbelaere, Karel [2002]. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang Publishing.
- Durkheim, Émile [2002]. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Durkheim, Émile [2004]. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Efmertová, Marcela C. [1998]. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri.
- Halman, Loek [2001]. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University.
- Hamplová, Dana [2000]. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnávání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana [2008]. Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008. *Naše společnost* 8 (1), s. 7.
- Hamplová, Dana [2008]. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis* 44 (4), s. 721–722.
- Hamplová, Dana [2008]. Kvantitativní sociologické výzkumy náboženství. In: Nešpor, R. Z. – Václavík, D. et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Holubec, Stanislav [2009]. *Lidé periferie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Horáček, Cyril [1933]. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Jiroušek, Tomáš J. [1900]. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nakladem družstva Vlast.
- Kepel, Gilles [1996]. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Lev XIII. [1996]. *Rerum novarum. Encyklika o dělnické otázce*. Praha: ZVON.
- Luckmann, Thomas [1967]. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- Lužný, Dušan [2005]. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan [1999]. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Machačová, Jana [1996]. Prostředí továrního dělnictva ke konci 19. století; analýza vzpomínek Františka Halase staršího z let 1885–1915. In: Macháčová, Jana – Matějček, Jiří (ed.). *Studie k sociálním dějinám 19. století*. Opava – Praha – Kutná Hora: Slezský ústav České akademie věd.
- Machačová, Jana – Matějček, Jiří [2002]. *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781–1914*. Opava: Slezské zemské muzeum.
- Marx, Karel – Engels, Bedřich [1893]. *Komunistický manifest*. Vídeň: Nakladem vydavatelstva Dělnických listů.
- Martin, David [1991]. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology* 42 (3), s. 465–474.
- Martin, David [2005]. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate.
- McLeod, Hugh [2007]. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- McLeod, Hugh [2008]. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Nešpor, Zdeněk R. [2008]. Nové formy etablovaných křesťanských církví. In: Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk – Lužný, Dušan [2007]. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Rémond, René [2003]. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakl. Lidové noviny.
- Stark, Rodney – Iannaccone, Laurence – Finke, Roger [1996]. Religion, Science and Racionality. *The American Economic Review* 86 (2), s. 433–437.
- Stark, Rodney [1999]. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60 (3), s. 249–273.
- Tobolka, Zdeněk V. [1921]. *Dějiny československé sociální demokracie od jejich počátků až po sjezd hainfeldský*. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví.
- Urban, Otto [1982]. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda.
- Václavík, David [2008]. Náboženství a politika. In: Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, D. et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Vido, Roman [2008]. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. *Sociální studia* 11 (3–4).
- Weber, Max [1997]. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta.

Weber, Max [1998]. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenth.

Wilson, Bryan [1966]. *Religion in Secular Society*. London: Watts.

Wilson, Bryan [1982]. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Zlámál, Bohumil [2009]. *Příručka českých církevních dějin*. VI. *Doba probuzeneckého katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.

PhDr. Jiří Horák se narodil 24. 7. 1984 ve Vyškově. V letech 2003–2008 vystudoval obor sociologie – andragogika na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Od roku 2008 pak působil na Katedře sociologie a andragogiky v Olomouci jako interní doktorand a vyučoval sociologické disciplíny na několika katedrách v rámci univerzity. Jako distanční student se v současné době věnuje především problematice sekularizace.